

Tod und Bewusstsein

Versuch einer Darstellung der These vom
Todesursprung des Geistes in der philosophischen
Anthropologie von Hans Kunz

Abhandlung zur Erlangung
der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät I
der
Universität Zürich

vorgelegt von
Max Herzog
von Hellikon/AG

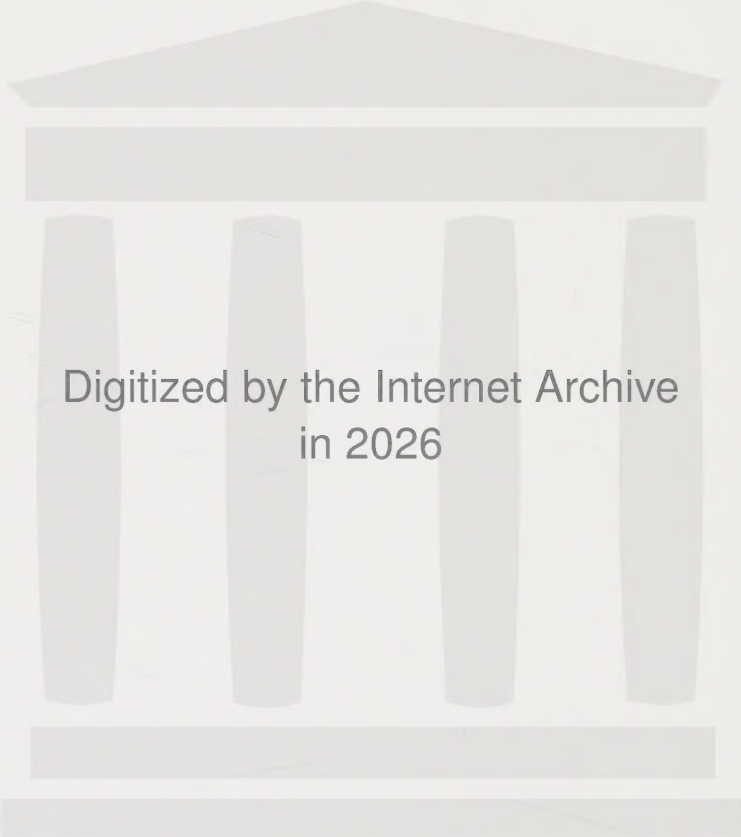
Angenommen auf Antrag von Herrn Prof. Dr. Rudolf Meyer



PETER LANG
Bern · Frankfurt am Main · New York
1983

UNIV.
COLLEGE
LIB.

Tod und Bewusstsein



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Tod und Bewusstsein

Versuch einer Darstellung der These vom
Todesursprung des Geistes in der philosophischen
Anthropologie von Hans Kunz

Abhandlung zur Erlangung
der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät I
der
Universität Zürich

vorgelegt von
Max Herzog
von Hellikon/AG

Angenommen auf Antrag von Herrn Prof. Dr. Rudolf Meyer



PETER LANG

Bern · Frankfurt am Main · New York
1983

Teildruck

Die vollständige Arbeit erscheint als Nr. 113 der Reihe XX «Philosophie»
der Europäischen Hochschulschriften im Verlag Peter Lang AG, Bern.

© Verlag Peter Lang AG, Bern 1983
Nachfolger des Verlages der
Herbert Lang & Cie AG, Bern

Alle Rechte vorbehalten.
Nachdruck oder Vervielfältigung, auch auszugsweise, in allen Formen
wie Mikrofilm, Xerographie, Mikrofiche, Mikrocassette, Offset verboten.

Druck: Lang Druck AG, Liebefeld/Bern

Das Hangen des Herzens an diesen verwehenden Dingen...

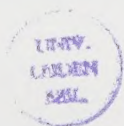
(Statt einer methodologischen Vorüberlegung)

Hans Kunz hat einmal an einer der wenigen Stellen, wo er sich über sein eigenes Werk äussert, geschrieben: Ich möchte "glauben, dass es nicht viele Forscher geben dürfte, denen weniger als mir daran gelegen ist, die eigenen Ueberzeugungen und Ansichten den andern aufzudrängen oder sie als die 'allein wahren' zu verkünden. Wenn in der Erkenntnisbemühung nicht die grenzenlose Freiheit des Fragens und der Meinungsäusserung waltet, wird sie ruiniert" (1949, p.318).

Von diesem Eingeständnis her muss es gewiss als ein anmassendes und letztlich fruchtloses Unterfangen meinerseits erscheinen, das Lebenswerk von Hans Kunz, eines Forschers, dessen einzige und eigentliche Intention darin liegt, den Blick unvoreingenommen auf die Fülle des uns begegnenden Seienden und auf die Geschehnisse unserer Innerlichkeit selbst zu richten, in eine ihm von aussen her aufgezwängte "Systematik" zu bringen.

So sei denn auch von vornherein zugestanden, dass die vorliegende Arbeit weder Anspruch auf Vollständigkeit im Aufweis derjenigen Sachverhalte erhebt, um die es Kunz zu tun war, noch darauf, die Denkleistung von Kunz in allen ihren Verästelungen und Entwicklungslinien darzustellen. Dies ist schon deshalb nicht möglich, weil es Kunz nie um eine bestimmte Theoriebildung ging, sein einziges Anliegen vielmehr darin liegt, den andern in das eigene Forschen miteinzubeziehen, derart, dass die Sache selbst in den Blick kommt. So hat sich denn auch keine "akademische Schule" im engeren Sinne um Kunz gebildet. Sein Werk fordert auf zum Mitsehen und ist nicht die Grundlage zur Verbreitung schulmässiger Thesen, und schon gar nicht geht es Kunz dabei um das Ansehen, das wissenschaftliche Prestige seiner Person resp. um die damit notwendigerweise verbundene Verbreitung seiner Arbeiten. Der Herausgeber des Sammelbandes mit Werken von Kunz, Balmer, bestätigt dies: "Im Gespräch gewinnt man öfters den Eindruck, dass es ihm fast peinlich war, das Geschriebene auch noch zu publizieren, da ja so viel Ueberflüssiges publiziert werde." Kunz habe sich zwar - zumal als Mitbegründer der "Psyche" - sehr bemüht "um die Publikationen anderer Autoren. (...) Seine eigenen Beiträge behandelte er dagegen eher etwas stiefmütterlich" (Balmer, Vorwort zu Kunz, 1975b, p.5).

Ein anderes Zeugnis, das die alleinige Absicht von Kunz auf die Sache selbst belegt, ist die Tatsache, dass er bei Häberlin in Basel drei Dissertationen schrieb. Rückblickend sagt Kunz dazu: "Die erste und zweite zog ich zurück, weil Häberlin jeweils inhaltliche Aenderungen verlangte, die mit seinen Auffassungen übereinstimmen sollten, ich mich aber nicht zu derartigen mir unaufrichtig erscheinenden Zugeständnissen entschliessen konnte und wollte. In der dritten Arbeit (zur Phänomenologie und Analyse des Ausdrucks) liessen sich dann dergleichen untragbare Konzessionen vermeiden" (1972b, p.137).



Hans Kunz hat sich auch später nie im akademischen Betrieb heimisch gefühlt; jedenfalls wurde sein Vertrauen in die "moralische Substanz" der Universität schon bald nach seiner Habilitation (1946) zerstört, woraus ihm eine "innere Distanzierung gegenüber der Universität" erwuchs, "die auch eine Gleichgültigkeit im Hinblick auf die in ihr üblichen repräsentativen Gepflogenheiten zur Folge hatte. Die mit den Jahren sich häufenden sonstigen Eindrücke waren ebenfalls nicht dazu angetan, jene ohnehin von einer gewissen Scheu geförderte Distanzierung nachträglich wieder zu mindern. Wenn ich gehofft hatte, mich damit aus dem Ränkespiel heraushalten zu können, so erwies sich auch dies als eine Naivität: Ich musste mir von einem Mitglied einer zwischen Universität und Regierung vermittelnden Behörde sagen lassen, dass bezüglich der Intriganz die Universitäten die Tradition der Höfe und Theater übernommen hätten. Trotzdem habe ich unter den Kollegen einige Freunde gewonnen" (do., p.138).

Im Zentrum seiner Arbeiten (dies gilt sowohl für die psychologisch-anthropologischen wie für die biologischen) stehen stets "Phänomene"; d.h. aufweisbare Sachverhalte und nicht irgendwelche Ueberzeugungen, geben sich diese auch aus als Glaubensinhalte, philosophische Systeme, Spekulationen metaphysischer Art oder welche Bezeichnungen man immer für die Rechtfertigung ihrer "Dignität" heranziehen mag. Kunz' Werk offenbart die ebenso seltene wie anspruchsvolle Haltung des - das Wort im ursprünglichen antiken Sinne genommen - theoretischen Menschen; in Moors Worten: "Hans Kunz ist der reine Betrachter der Natur, so wie ihn die Griechen verkörperten. (...) Was ihn treibt, ist das Erkennen um des Erkennens willen, ein bewusst vollständiges Absehen von jeglicher praktischen Verwendbarkeit. Es ist vielmehr das Glück des Schauenden und Staunenden, das er tausendfältig erlebt hat und das auf den zahlreichen gemeinsamen Exkursionen auch auf mich ausstrahlte" (Moor, 1974, p. 113).

Diese Ausstrahlung spürten auch wir Studenten, so wie sie auch der Leser seiner Werke wahrnimmt. Denn was Moor auf botanischen Exkursionen feststellte, gilt nicht weniger für den psychologischen Bereich, zumal sich die den menschlichen Seinsbeständen und den ihnen zugeordneten Erlebens- und Verhaltensweisen gewidmeten Arbeiten zuweilen wie - wofern der Ausdruck nicht schon deplaziert ist - Exkursionen in unsere Innerlichkeit ausnehmen. In beiden Bereichen, dem menschlichen und dem aussermenschlichen, gilt es primär das uns - in je verschiedener Weise - Begegnende zu sehen; dies impliziert eine allem Seienden gegenüber beobachtete erkennende Grundhaltung von Kunz: "Obwohl mir die Zugehörigkeit des Menschen zur Natur im Beginn meiner psychologischen Studien nicht so bewusst war wie heute, schien mir die diese tragende Einstellung vorerst die gleiche sein zu müssen, wie ich sie in der nicht weiter reflektierten Betrachtung der Pflanzen und Tiere geübt hatte: nämlich die in der üblichen anonymen Bedeutung als 'phänomenologische' zu bezeichnende Haltung des vorurteilsfreien, nichts von vornherein ausklammernden und nichts heranbringenden, für Ergänzungen und Korrekturen stets offenen Vernehmens dessen, was uns aus der Welt her und in der eigenen Innerlichkeit begegnet" (1972b, p.139).

In persönlichen Gesprächen betont Kunz immer wieder die Bedeutung, die seine biologischen Studien für ihn haben, und Moor schreibt: "Ich wüsste niemanden, der die Flora von Basel und Umgebung und wohl auch der ganzen Schweiz besser kenne und umfassender kritisch beherrsche, als Hans Kunz, und ich bin nicht der einzige, der seinen Scharfsinn und den bestechend klaren Blick auch für botanisch-systematische Belange bewundert" (Moor, 1974, p.113). So sind es denn nicht weniger als elf Arten, Unterarten und Varietäten, die in der Botanik die Autorbezeichnung von Kunz tragen (und das Verzeichnis seiner botanischen Schriften umfasst 27 Titel; cf. Moor, 1974, p.114f.).

Von zwei oder drei seiner botanischen Funde vermutet Kunz, "dass es sich bei ihnen um Entdeckungen im eigentlichen und engsten Sinne gehandelt hat, d.h. um solche, die vorher noch nie von Menschen oder wenigstens von Botanikern erblickt worden waren; jedenfalls fanden sich von ihnen weder Belege in den mir zugänglichen Herbarien noch Hinweise in der einschlägigen Literatur. Schon das erste Zusammentreffen mit einer bislang unvertrauten Vegetation erweckt mit ihrem Formenreichtum das bedrängende Glück, nicht genug Augen zu besitzen, um alles sehen zu können. Aber gar auf eine species nova zu stossen, die sich sogleich als von allen andern Arten der Gattung eindeutig verschieden erweist, wie es mir im vergangenen Jahr in den Alpen der Provence beschieden war: solches erste Begegnen gewährt gleichsam einen Blick in die Ursprünge der lebendigen Natur. (...) Es mag eitler, sentimentaler oder berechtigter Stolz sein: jedenfalls erfüllt mich die Verknüpfung meines Namens mit einem Erzeugnis der blühenden Natur¹ mit stiller Freude" (1972b, p.132f.).

Ich weiss nicht, ob ihn die im Verlaufe dieser Arbeit näher darzustellende anthropologische Entdeckung der Bedeutung des Todes für die Geistproblematik - auch sie eine originale Leistung, wir könnten auch sagen: Erstbegegnung mit einem anthropologischen Sachverhalt - mit ebensolcher Genugtuung erfüllt. Nicht nur aus Gründen der schon angetönten äussersten Zurückhaltung seinen eigenen anthropologischen Schriften gegenüber liesse sich vermuten, dass seine anthropologisch-psychologisch relevante Leistung für Kunz selbst etwas im Schatten der biologischen steht. Doch ist dies pure Spekulation, die sich nur auf Eindrücke meinerseits gelegentlich persönlicher Gespräche mit Hans Kunz stützen kann. Eine Spekulation bleibt auch die Ueberlegung, ob nicht die Liebe zur Beobachtung in der freien Natur allererst die Voraussetzung war für seine, subtilstes Unterscheidungs- und Beobachtungsvermögen verlangenden Entdeckungen im geistig-menschlichen Raum. Immerhin schreibt er selbst zurückblickend, dass die " - gewiss eher 'liebhaberische' als im strengen modernen Sinne naturwissenschaftliche - Beschäftigung für die Richtung meiner psychologischen und philosophischen Bemühungen mitbestimmend gewesen sein dürfte" (1972b, p.133) und dass zumal "die Konsequenz der vorwiegenden Beschäftigung meiner Knabenjahre (...) doch wohl eine künftige naturwissenschaftliche Laufbahn gewesen" wäre (do. p.132).

Das methodische Vorgehen in Kunz' anthropologischen Werken bestimmt sich im oben angedeuteten Sinne der Phänomenologie, welche er nicht - wie Kunz in seinem philosophischen Hauptwerk "Die anthropologische Bedeutung der Phantasie" näher

ausführt - in irgendeinem Schulsinne auffasst, "in welchem sie allzuoft der fragwürdigen Rechtfertigung einer Dogmatik dient, die dadurch nicht an theoretischer Konstruktivität einbüsst, dass man die von ihr motivierten Behauptungen als angeblich 'phänomenologische Befunde' ausgibt". Vielmehr ist ihm Phänomenologie "die Idee eines nie restlos erreichbaren Zieles, eben das der möglichst angemessenen Phänomenbeschreibung" (1946b, Bd.I, p.4, Anm.2).

Allein, dies bringt für den Leser seiner Werke nicht geringe Schwierigkeiten mit sich. Denn die Phänomene, auf die es Kunz ankommt, sind eingebettet in eine Ganzheit von Zusammenhängen und Bezüglichkeiten, die sich einerseits von den besprochenen Sachverhalten selbst herleiten. Andererseits stehen sie auch schon in einer von Mit-Forschern getragenen Tradition, die in Rechnung zu stellen ist. Zu der oben geforderten phänomenologischen Grundhaltung gesellt sich so für Kunz ein zweites Anliegen: Auch der andere, der sich mit einem der zur Diskussion stehenden Sachverhalte auseinandersetzt oder einmal befasst hat, soll zu Worte kommen, was in der Kunz eigenen Weise des Zitierens geschieht. "Gewiss", räumt er in seinem Hauptwerk ein, "würde ich es dem Leser und auch mir leichter gemacht haben, wenn ich statt der ständig zitierenden - zustimmenden und ablehnenden - Auseinandersetzung mit andern (übrigens nicht nach ihrem 'Rang' ausgewählten) Autoren die Sachverhalte und Probleme auf meine Weise entwickelt hätte. Dadurch wäre wohl in die Darstellung ein einheitlicher, die Lektüre fördernder Zug gekommen; und am Ende hätte das Ganze vielleicht bei manchem den Eindruck blinder 'Originalität' erweckt" (1946b, I, p. VII f.). Doch Kunz anerkennt weder das "Sichleichtmachen" noch die "Scheu vor der Mühe" als massgebende Gesichtspunkte, "denen die Forschung sich zu fügen hätte", und ebensowenig ist er "vom Recht und der Notwendigkeit, die manche sich heute einreden wollen, überzeugt" in der Forschung "das überlieferte Gut der älteren Autoren und die Arbeiten der Zeitgenossen als hinderliche Last abzuschütteln: Sie in das eigene forschende Bemühen als eine Gemeinsamkeit des sich unterwegs wissenden Erkennens aufzunehmen, scheint mir nicht zuletzt eine Form des Dankes zu sein - auch dort, wo die Mitforschenden zum Widerspruch zwingen" (1946b, I, p. VIII). Insofern geschieht das Zitieren bei Kunz "stets in systematischer, d.h. auf die Phänomene abzielender Intention" und vernachlässigt "daher die historischen Zusammenhänge" (do., p.10f., Anm.18). Dieses Vorgehen soll auch für die vorliegende Arbeit bestimmend sein, d.h. ich versuche im folgenden der Sache selbst, um die es Kunz geht, gerecht zu werden, und zwar so, dass ich - wo immer möglich - ihn und andere Autoren selbst in Zitaten zur Sache sprechen lasse und dabei, wie schon angetönt, die Darstellung und Systematisierung von historischen Entwicklungslinien im Denken von Kunz vernachlässige. Ob letztere überhaupt möglich ist, bleibe dahingestellt. Primär waren Kunz jedenfalls nicht seine Aussagen als solche, sondern die in diesen aufgewiesenen Sachverhalte, weswegen ich auch zu sehen glaube, dass in seinen Arbeiten - sehen wir einmal ab vom frühesten mir bekannten Werk ("Das Dämonische als Schicksal des Menschen", 1926), dessen Aussagen sich zumal in bezug auf den phänomenalen Gehalt wie auch in der Diktion von den übrigen Arbeiten unterscheidet² - eine der Beharrlichkeit und Akribie in der Zuwendung zu den Sachen korrespondierende Kontinuität des erfahrend-vermittelnden Denkens vorherrscht. Dieses schliesst nicht aus, dass

einzelne Begriffsbestimmungen zuweilen etwas voneinander abweichen, was jedoch durch die verschiedenen Aspekte und Akzente begründet ist, unter denen eine Sache im jeweiligen Kontext gesehen werden muss. Hans Kunz richtet sein Augenmerk vor allem auf Feinheiten, Details, Unterschiede, kurz: das "Filigran" eines Phänomens, das allzu oft übersehen wird. Dies hält Moor für Kunz' Arbeiten im botanischen Bereich fest: "Merkwürdig im wahrsten Sinne des Wortes war die Auslese, die er traf. So gehörten z.B. die Umbelliferen nicht zu seinen Lieblingen, wenn er auch alle Gefäßpflanzen (Farne und Blütenpflanzen) der Schweiz kannte und kritisch betrachtete. Von Gestalt kleine Arten, wie etwa gewisse Annuelle der submediterranen und mediterranen Flora (...) zählten zu den Auserkorenen. Das wirft (...) ein kennzeichnendes Licht auf die Liebe, mit der er zu Werke ging" (Moor, 1974, S.109).

So sind es auch im seelischen Bereiche feinste Nuancen menschlichen Ausdrucks, Erlebens und Verhaltens, die ihn immer wieder faszinierten. Diesen Reichtum erkennend einzufangen, dafür ist unsere Sprache mit ihrer "körnigen Struktur" (Plessner) zu grob, weshalb denn auch Kunz die sprachgebundene Erkenntnisvermittlung beschränkt auf den bloss "hinweisenden Charakter" der Begriffe (1972b, p.150). Um die intendierte Schwierigkeit mit Plessners Worten zu verdeutlichen: Die Sprache hat einen ambivalenten Charakter, sie "verdeckt die Sache wie ein Kleid und bildet zugleich ihr Skelett, das ihr zur Aussagbarkeit und Figur verhilft. Sprache artikuliert, zerstückelt und tut der ungeteilten Sache, dem Gegenstand 'selbst', Gewalt an und folgt ihr doch nur, schmiegt sich ihr an, lässt sie erscheinen, entbirgt sie " (Plessner, 1976, S.44).

Die sprachliche Unerreichbarkeit der Phänomene ist doppelt verwurzelt: Einerseits findet unsere Begrifflichkeit ihre Grenze im Rückgang auf die Komplexität des einzelnen, erfahrbaren Phänomens, das immer mehr ist, als was wir sprachlich von ihm auszusagen vermögen. Andererseits scheitert unser Erkennen im Versuch, jene Ganzheit des Phänomens zu überblicken, die nicht nur die sinnlich erfahrbaren Eigenheiten und Bezüglichkeiten umfasst, sondern auch die nur gedanklich zu erschliessenden Strukturen, die die Seinsart des jeweiligen Phänomens vor-gegenständlich mitkonstituieren. Dies wird zumal im menschlichen Bereich besonders deutlich, wo solche Ganzheit – das "Wesen" des Menschen – unab-schliessbare Aufgabe des philosophischen und psychologischen Erkennens bleibt, und die das Denken an die Grenze zureichenden Sagens bringt.

Es seien, schreibt deshalb Kunz mit Blick auf sein Hauptwerk, "in die Abhandlung (...) einige Partien eingestreut, welche Impressionen, Ahnungen, möglicherweise Einsichten zur Sprache bringen, die zu sagen man besser den Dichtern überlassen würde und denen in einer wissenschaftlichen Untersuchung zu begegnen manchen mit Recht befremden wird" (1946b, I, p.IX).

Allein, das Offenbleiben für die der Vergegenständlichung selbst nicht mehr fähigen Züge des Menschseins und die zureichende Explikation der Aufgabe einer Wesenserkenntnis des Menschen bedarf der in der Sprache selbst angelegten Möglichkeit einer sich offenhaltenden Begrifflichkeit, die sich ausschliesslich als

Medium der Vermittlung rezeptiv gewonnener Erkenntnis versteht. Damit ist eine wissenschaftliche Grundhaltung erreicht, die Heidegger einmal folgendermassen umschrieben hat: "Sofern Aussage Mitteilung ist, liegt auch im vollen phänomenalen Bestand der Aussage über Welt das Phänomen der Anderen, denen Ausgesagtes in der Aussage mitgeteilt wird in dem Sinne, dass das aufnehmende Verstehen der Mitteilung von seiten des Anderen nichts weiter besagt als: er teilt mit mir das Sehen und Verstehen der besprochenen Sache; er teilt mit mir ein bestimmtes Sein zu ihr. Mit der so mitgeteilten Aussage ist nicht nur eine Sache für Andere entdeckt, sondern ein neues Mitsein mit dem Anderen in der Welt gezeitigt. Hier liegt der Sinn eines Fortschritts der wissenschaftlichen Erkenntnis, nicht darin, dass es mehr Resultate gibt" (Heidegger, Bd.21, p.237; Hervorh. von mir, M. Herzog).

Die Schwierigkeiten aber, die einer wissenschaftlichen Arbeit solcherart durch Einbezug ihrer in der Sache selbst begründeten Grenze sich ergeben, sollen in den folgenden Erörterungen immer wieder sichtbar und nicht durch methodische "Einklammerungen" beherrschbar gemacht, in den "Griff" genommen werden. Denn dies hiesse an der eigentlichen und einzigen Aufgabe, der sich Kunz ein Leben lang gewidmet hat, vorbeizugehen: "der Zuwendung zur ursprünglichen, d.h. nicht methodisch motivierten einengenden Bedingungen unterworfenen Natur" (1967, p.205).³

Nur so kann auch das zunächst Unscheinbare gesehen werden, nur so kann der Blick offenbleiben für das, was eine empiristisch verengte wissenschaftliche Methodik längst ausgeschieden hat. Unser vernehmendes Erkennen bleibt angewiesen auf die Vielfalt des Seienden der menschlichen und der aussermenschlichen Natur, und wenn heute zumal letztere der immer weiter um sich greifenden Zerstörung durch den Menschen ausgesetzt ist, so bleibt dies nicht ohne Folgen für uns und unser Erkennen. Es "dürfte das vernehmende, dem Reichtum des Begegnenden in der ursprünglichen Natur offene und es bewahrende Erkennen mit der Ausrottung der Wildnis verschwinden" (1968, p.261). "Was wir aber in der Wildnis vernichtet haben, bleibt - von der Erinnerung abgesehen - endgültig verloren. Vielleicht besteht ein Zusammenhang zwischen dem Ausmass ihrer heutigen Zerstörung und dem schon seit langem vorbereiteten Verlust des Sinnes für die eigene menschliche Natur, die von ihren sich wandelnden geschichtlichen Selbstausslegungen verkannt worden ist" (1957a, p.158).

Hier zeigt sich wiederum jene schon angedeutete Beziehung zwischen dem Erkennen von Seiendem in der freien Natur und demjenigen, das wir selbst sind. Wird nicht erst, oder besser: gleichursprünglich, mit dem Vernehmen der Natur der Blick für die in ihr eingebettete "conditio humana" geschärft? Es gibt wohl keinen deutlicheren Beleg für den oben von Kunz angetönten Verlust des Sinnes für die menschliche Natur als die Verlassenheit der Psychologie vom Problemverständnis ihres "Gegenstandes" resp. von der Frage nach der menschlichen "Natur". Zumal in den vorherrschenden Richtungen innerhalb des psychologischen Forschungsbereiches setzt sich der fraglos gewordene methodische Primat des Pragmatismus gewaltsam durch. So schreibt etwa - um ein Beispiel aus der Kognitionspsychologie an-

zuführen - Aebli programmatisch: "Wenn der erkenntnistheoretische Pragmatismus feststellt, dass es ein Kriterium der wahren Theorie sei, praktische Anwendungen zu ermöglichen, hat er sicher recht. Wo sich beim Versuch dieser Anwendung unerwartete Schwierigkeiten ergeben, liegt der Verdacht nahe, dass innerhalb der Theorie selber eine Unstimmigkeit besteht" (Aebli, 1963, p.15).

Allein, ist dies nicht eine Verkehrung des ursprünglichen (in der griechischen Theoria noch gegenwärtigen) Sinnes des Erkennens, der wissenschaftlichen Methodik zugleich, und begeben wir uns damit nicht von vornherein der Möglichkeit, das umfassende - die Vollzugsweisen unseres Denkens, Wollens und Handelns übergreifende - Geschehen unserer Innerlichkeit überhaupt noch in den Blick zu bekommen? Und ist dies nicht um so fataler, als die pragmatistisch-reduktiven Auffassungen vom Menschsein ein Verhaltensideal (im Falle Aebli gegenüber Schulkindern) ergeben, das schliesslich als reduktive Manipulation seinerseits den Menschen zu dem "macht" (oder es wenigstens versucht), was die auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtete Applikation jeweils gerade der "Theorie" vorschreibt?

Entsprechen sich solcherart die pragmatistisch motivierten Gewaltsamkeiten der Psychologie gegenüber dem vollen, seinen ganzen qualitativen Erlebens- und Verhaltensreichtum umgreifenden Menschsein in der Welt resp., wie Kunz sagt, die "Flucht" der Psychologie "vor den Phänomenen" (1972b, p.156) und die generell zu beobachtende - vom Diktat der Technik bestimmte - reduzierend-destruktive Haltung gegenüber der Umwelt? Wir müssen es mit Kunz vermuten: "Wohin die Preisgabe der griechischen Idee der Erkenntnis und deren Verwandlung in ein der Naturbeherrschung gefügendes Instrument geführt hat, zeigt die sich ausbreitende Verberchtung der Pflanzen, Tiere und ursprünglichen Landschaften. Die drohende Selbstzerstörung der Menschen, an der die Psychologie anscheinend auf ihre Weise beteiligt ist, weist in die gleiche Richtung" (1972b, p.157).

Müsste nicht auch die Psychologie den Blick auf die vor- und mitgegenständlichen, unser Seiendsein mitkonstituierenden - obzwar zunächst verborgenen und sich nur der beharrlichen Zuwendung zeigenden - Geschehnisse richten und damit den spezifisch philosophischen Aspekt ihres Gegenstandes mitberücksichtigen? Das anthropologisch-psychologische Werke von Hans Kunz ist Zeugnis solchen Bemühens, und die vorliegende Arbeit hat zum Ziele, dieses Bemühen so darzustellen, dass daraus das Verständnis seines vielleicht wichtigsten "Resultates" erwächst: Kunz' Entdeckung des konstitutiven Zusammenhanges zwischen Bewusstsein (Denken) und Tod. Dazu bedarf es freilich der zureichenden Vorbereitung. Wir können nicht gleichsam "von aussen" das Ergebnis zur Kenntnis nehmen, vielmehr muss es sich - was Kunz einmal gegenüber der Beschäftigung mit dem Werk von Martin Heidegger gefordert hat - "in erster Linie stets um das hingebende, verstehende Nachvollziehen des Denkens eines Denkers handeln" (1976, p.13).

Vielleicht lässt der Mitvollzug der Zuwendung zu den von Kunz ausgewiesenen anthropologischen Phänomenen jenen Zweifel in positiver Richtung zerstreuen, den Kunz bezüglich der schon erwähnten "befremdlichen" Passagen seines Werkes geäußert hat: "ich fand es eines Versuches wert, sie aus der - freilich noch

unentfalteten – Ganzheit einer Wesenslehre vom Menschen her zu interpretieren. Ob es mir gelang, das Hangen des Herzens an diesen verwehenden Dingen so zu meistern, dass über die private Beziehung hinaus eine allgemeingültige Bedeutung wenigstens durchzuschimmern vermochte, kann ich selber nicht entscheiden" (1946b, I, p.IX).

Die nachstehend aufgeführte Gliederung dieser Arbeit soll drei Sachverhalten entsprechen, um die das Denken von Kunz – von ihnen zutiefst betroffen – immer wieder kreist. Er hat sie zusammenfassend "das Ungeheure der wirklichen Natur" genannt: Ungeheuer ist "das Seiende, insofern es sich auf dem Hintergrund des möglichen Nichtseins in seinem reinen unfasslichen Seiendsein zeigt. Dieses zu erfahren setzt das ursprünglich vernehmende Denken voraus, dessen wir als eines Grundzuges unseres Wesens fähig sind, ohne es doch selber hervorgebracht zu haben. Es gilt seit alters als das Auszeichnende des Menschen, keinem uns bekannten Seienden sonst sicher zuzueignen. Zwar bleibt auch es noch ein Geschehnis der Natur, wenngleich jenes, das uns ihr in einem gewissen Sinne entrückt, aus ihrer Mitte geworfen und zum frei gewordenen Fremdling (Herder) verwandelt hat. Daher heissen wir das Denken ebenfalls ein Ungeheures; denn nur weil es in uns geschieht, vermögen wir das Seiendsein des Seienden gegen das virtuelle Verschwinden zu halten. Dieses seinerseits ist eine Weise, in der uns das eigene künftige Vergehen ineins mit dem Verenden des Lebendigen in der Natur zugänglich wird. So wenig wie das unaufhörliche Entstehen neuer Wesen können wir ihr unausgesetztes Sterben eigentlich begreifen, lediglich konstatieren, dass es so ist. Deshalb scheint uns der Tod das dritte Ungeheure zu sein, auch er ein Ereignis, das uns mit der übrigen Natur verbindet" (1957a, p.155).

Die solcherart für die vorliegende Arbeit vorgegebenen drei Themen, um die der Gedankengang kreist, liessen sich auch mit den traditionellen philosophischen Termini benennen: "Ontologie", "Gnoseologie" und "Metaphysik des Todes" resp. dessen "anthropologische Bedeutung". Ich beschränke mich bei ihrer Exposition im folgenden, auf diejenigen Phänomene und Diskussionspunkte hinzuweisen, die im Werk von Kunz in einer gewissen Beziehung zur These vom Todesursprung des Geistes stehen⁴ und werde im besonderen den Versuch wagen – was, soweit ich sehe, erstmals in der Literatur geschieht –, die philosophisch-anthropologische These in systematischen Zusammenhang mit den psychologischen Werken von Kunz zu bringen.

Kunz selbst hat dagegen freilich seine vielfältigen psychologischen Forschungsergebnisse meist als solche stehengelassen oder sie dann nur mit äusserster Vorsicht mit der These in Beziehung gebracht. Dies ergab für die hier vorliegende Arbeit eminente Schwierigkeiten, die sich im folgenden nicht zuletzt in einem unverkennbar dogmatisierenden Zug ausdrücken, der in den Werken von Kunz durchwegs fehlt. Ineins damit musste der bei Kunz unerschöpflich anmutende (sowohl was die verarbeitete Literatur, als auch was den phänomenalen Gehalt betrifft) Reichtum an Hinweisen auf Phänomene und ihre akribische Beschrei-

bung auf ein äusserstes, vergleichsweise armseliges Minimum beschränkt werden; ein Preis der für die Systematisierung zu bezahlen war.

Wer schliesslich in jener Maxime Schleiermachers, wonach "es gelte, einen Schriftsteller besser zu verstehen, als er sich selber verstanden habe" (nach Gadamer, 1975, p.180), deren Berechtigung Gadamer darin sieht, dass "nicht nur gelegentlich, sondern immer (...) der Sinn eines Textes seinen Autor" (do., p.280) übertreffe, mehr sehen will als den masslosen Anspruch der Interpretation, die sich nicht mehr auf den primär empfangenden Charakter verstehenden Erkennens besinnt, dem sei von vornherein zugestanden, dass der vorliegende Versuch gründlich misslungen ist.⁵

Inhaltsverzeichnis

A) Philosophische Anthropologie und das Problem ihrer Begründung bei Hans Kunz	1
I. Historische Vorbemerkungen	2
II. Psychologie, philosophische Anthropologie und Ontologie	11
1. Idee, Wesen und Wirklichkeit des Menschen	14
2. Mensch und Natur	18
III. Drei Wege zur philosophischen Anthropologie	34
1. Die Psychologie als Weg zur philosophischen Anthropologie	34
2. Das Selbstverständnis des Menschen als Erkenntnisquelle der philosophischen Anthropologie	37
3. Die Erneuerung der Seinsfrage durch Martin Heidegger und ihre Relevanz für das anthropologische Erkennen	43
a) Der Ausgang der Seinsfrage vom Seienden und die Endlichkeit des Daseins	46
b) Die Analytik des Daseins und die Indifferenz alltäglichen In-der-Welt-seins	48
c) Die Missverständlichkeit der Daseinsanalytik	57
- Ihre Doppeldeutigkeit	59
- Die Angst als Erlebnis und als existenziale Befindlichkeit	60
- Existenziale und anthropologische Hermeneutik	62
- Seinsvergessenheit	65
B) Vom Todesursprung des Geistes	67
I. Seele und Geist	68
1. Intentionalität und Geschehen	73
2. Vitale und intentionale Bedeutungsgehalte: Heideggers Bewandnisganzheit	78
II. Die Analyse des geistigen Aktes und der Tod	91
1. Das implizite, gegenstandsunfähige Sich-selber-Wissen des Denkaktes	91
2. Die Gegenstandsunfähigkeit des Todesgeschehens und die Gewissheit seines künftigen Eintrittes	95
3. Die Unanschaulichkeit des Denkaktes und die Bilder vom Tode	101
4. Der Aktcharakter des Denkens und der Tod als "Akt des Lebens"	104
5. Die Zeitlosigkeit des Denkaktes und die zeitliche Grenzstellung des Todes	113
6. Die Negativität des Geistes und das Nichten des inständigen Todes	117
a) Die geistige Distanz	117
b) Die Verneinung und das Nicht	123

c) Das Nichts und das Sein	129
d) Die Grenzen der Logik	138
e) Seins- und Selbstgewissheit; die menschliche Freiheit	145
7. Phantasie und Denken	152
a) Phantasie und Trieb	154
b) Phantasie und Denken	160
c) Phantasie und Wahrnehmung	163
d) Die kosmogonische Rolle der Phantasie	167
III. Aggressivität, Zärtlichkeit, Geschlechtlichkeit und die Perversionen	170
1. Aggressivität, Zärtlichkeit und Geschlechtlichkeit	171
2. Psychoanalytische, daseinsanalytische und anthropologische Perversionstheorie	184
IV. Anthropologie der Angst	205
V. Die religiöse Transzendenz	217
1. Die Gewissheit der Transzendenz	223
2. Die Ausserraumzeitlichkeit der Transzendenz	227
3. Das mögliche Ausser-der-Welt-sein	229
4. Die Einheit jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung	230
5. Die Ruhe der Seinsgewissheit	231
VI. Die Entwicklungstendenz des Geistes und die menschliche Wahnhaftigkeit	236
C) Die gnoseologische Rolle des Denkens	257
I. Die Ambivalenz in der Rückbesinnung auf die Phänomene	258
II. Die ontische Eigenständigkeit des Seienden und die Rezeptivität des Erkennens	266
1. Die Rezeptivität der Sinne	268
2. Das vernehmende Denken	279
III. Das transzendente Bewusstsein	293
1. Die Weltlosigkeit des potentiellen Todes und Husserls Epoché	293
2. Das Allgemeine und die Apriorität des Verstandes	299
3. Die Transzendentalität des "Bewusstseins überhaupt" und sein nichtiger Ursprung im möglichen Tode	307
IV. Das emotionale Betroffensein im Erkennen: das Staunen	316
Anmerkungen	321
Literaturverzeichnis	373
a) Werke von Hans Kunz	373
b) Uebrige Literatur	375

Kann irgend jemand daran zweifeln, dass das Erkennen der menschlichen Wirklichkeit das Allerschwerste ist und dass nur deshalb, weil wir an sie nicht erkennend herankommen, sich immer wieder Hypothesen und Theorien, d.h. Meinungen, Umdeutungen, Verfälschungen auftürmen? - auftürmen zwischen dem, was wir faktisch sind und unserem Wissen darum.

Hans Kunz, Das Widerstandsargument in der Psychoanalyse, p. 290f.

A) PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE UND DAS PROBLEM IHRER
BEGRUENDUNG BEI HANS KUNZ

I. Historische Vorbemerkungen

Kant lässt in der Einleitung zu seinen Logik-Vorlesungen die drei Fragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? in die vierte, die "Zentralfrage", einmünden: Was ist der Mensch? (Kant, IX, p.25).⁶

Unter dieser Voraussetzung lässt sich die Philosophie in ihrem "Weltbegriff" als "anthropozentrisch" kennzeichnen, so nämlich, dass - wie Seifert schreibt - "eine fundamentale Voraussetzung alles Philosophierens in der jeweils gültigen Idee vom Menschen beschlossen ist" (F. Seifert, 1935, p.394).

Nun hat die "Idee" vom Menschen kaum je grössere Erschütterungen erfahren als in der nachkantischen Zeit. Die Impulse zu dieser Erschütterung resultierten nicht aus genuin-philosophischen Erkenntnissen, sondern primär aus den wissenschaftlichen Entdeckungen des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts.

Zwei der drei von Freud hervorgehobenen kulturhistorischen "Kränkungen", die der Menschheit durch die Wissenschaft zugefügt wurden, fallen in diese Zeit: Nebst der vorangegangenen kosmologischen Kränkung durch Kopernikus⁷, sind es jetzt Darwins⁸ biologische Forschungen und Freuds⁹ eigene psychologische Erkenntnisse, die die "menschliche Grössensucht" empfindlich trafen (Freud, XI, p.295). Nicht der Philosophie also verdanken wir - trotz Kants "kopernikanischer Wende" - die entscheidende Beförderung der Frage nach dem Menschen (und damit nach den Voraussetzungen der Philosophie), sondern den Wissenschaften, zumal den biologischen und den psychologischen.

In diesem Sinne hat Plessner, der im Urteil von Kunz selbst Philosoph ist und "als solcher - sehen wir von den einschlägigen Fragmenten Schellers ab - in unserem Jahrhundert die erste sich ausdrücklich als 'philosophisch' anbietende Anthropologie veröffentlicht" hat (1975a, p.44)¹⁰, geschrieben:

"Unser Wissen vom Menschen hat sich durch die Entdeckung vor- und frühgeschichtlicher Schädelknochen, auch durch die von der Psychoanalyse vertiefte Kulturanthropologie und vor allem durch die Verhaltensforschung enorm verändert. Nur die Philosophie hat dabei keine Rolle gespielt. Auf die Dauer kann sie sich aber der Verpflichtung nicht entziehen, von den Tatsachen Kenntnis zu nehmen. Denn die Frage nach dem Wesen des Menschen ist für sie von jeher zentral gewesen" (Plessner, 1976, p.138).

Die "anthropologische Einstellung" (F. Seifert, 1935, p.394) in der Philosophie ist erwachsen aus der die neuzeitliche Philosophie seit Descartes und Kant charakterisierenden "Subjektivierung" als desjenigen Grundes, auf den dann auch die umwälzenden wissenschaftlichen Entdeckungen des 19./20. Jahrhunderts trafen und ihrerseits das in der christlichen Tradition vorherrschende Menschenbild¹¹, das als "Idee" der christlichen Philosophie bis zu Nietzsche¹² vorausgesetzt blieb, erschütterten.

Nun hat Löwith gezeigt, dass jedes Menschenbild gleichursprünglich eine bestimmte Auslegung der Welt¹³, ein entsprechendes Weltbild, impliziert. Solcherart ist auch die hier zur Erörterung stehende "anthropologische Wende" gekoppelt an eine neue Sichtweise der Welt, die Marquard als "Wende zur Natur" umschreibt (Marquard, 1973, p.90). Diese Verkoppelung ist die Voraussetzung zum Verständnis dessen, was sich in unserem Jahrhundert als "philosophische Anthropologie" etabliert hat. Denn bedingte die in der christlichen Tradition vorherrschende Auffassung von der Ebenbildlichkeit des Menschen im Verhältnis zu Gott eine, wie Plessner schreibt, "Prävalenz des Geistigen in den Versuchen, die menschliche Natur zu bestimmen", und fixierte diese Tradition "das gespannte Verhältnis zur Empirie, dem dann das griechische Denken die rationalen Stützen geliefert hatte" (Plessner, 1976, p.138), so ereignet sich in radikaler Entgegensetzung zu dieser Tradition und ausgerechnet auf deren höchsten Vollendungsstufe im deutschen Idealismus der Umschlag: der mit der Prävalenz des Geistigen verbundene Glaube an eine vernünftig geordnete Welt im ganzen¹⁴ bricht zusammen. Der Primat des Geistigen wird abgelöst durch die unerbittliche Geschehensmacht der Natur.

Lag noch für die Kantische Suprematie der praktischen Vernunft das natürlich-triebhaftere Geschehen in der "Zwei-Welten-Theorie" weit unterhalb des intelligiblen Charakters des Menschen, wird jetzt das Verhältnis umgekehrt, die Trieb-schicht zum eigentlichen Movens, auch und gerade im Bereich des menschlichen "Wollens". Mensch und Welt bestimmen sich nicht mehr primär von der Vernunft her; sie ist nicht mehr das bestimmende "Prinzip", Vernunft- und Geschichts-philosophie machen dem Relativismus des Historismus Platz; Naturalismus, Lebens- und Existenzphilosophie kündigen sich an.

Die "Vernunft und ihre Geschichte", so interpretiert Marquard, "gibt sich in die Hände der Natur" (Marquard, 1973, p.92).¹⁵ Diese Wende ist nur auf dem Hintergrund jener umfassenden Umwälzung zu sehen, die zu erklären die Hinweise auf die Industrialisierung und die mit ihr verbundenen politisch-gesellschaftlichen Umbrüche nicht ausreichen. So gibt etwa Schulz zu bedenken, dass das 19. Jahrhundert einer jener Umbrüche sei, "zu deren Wesen es gehört, dass sie sich historisch nicht vollständig ableiten lassen". Mit Darwin, Marx, Freud und später auch mit Einstein ist eine Haltung aufgekommen,

"die im Gegensatz zu der bis dahin vorherrschenden spekulativen Philosophie steht. Jedenfalls ist sie als tragender Hintergrund mit einem Male nicht mehr da. Es hat sich in ganz erstaunlicher Weise ein neues Lebensbewusstsein durchgesetzt. Diese Wandlung muss die Philosophie im Gegensatz zum blossen Spekulieren immer neu bedenken" (Schulz, 1964, p.28).

Mit der philosophischen Wende zur Natur vollzieht sich auch die methodische Neubesinnung auf die Erfahrung. Unter dem Diktat platonisch-christlicher Entwertung des sinnlich Gegebenen zugunsten der denkenden Seinsvergewisserung, war der philosophische Rekurs auf die Erfahrbarkeit des innerweltlich Begegnenden und der introspektiv zugänglichen Geschehnisse unserer Innerlichkeit

von vornherein suspekt geworden. Durch die Erschütterung und schliesslich den Zusammenbruch des Glaubens an eine vernünftige resp. göttliche Ordnung der Welt musste sich diese Erkenntnissituation der Philosophie ändern: Korrektiv auch für das philosophische Denken wurde die Verbindlichkeit allgemein zugänglicher möglicher Erfahrung, das Wort "Erfahrung" freilich im weitesten Sinne genommen; denn dass zumal auch die experimentell und mathematisch untermauerte Einsteinsche Relativitätstheorie die Philosophie zu einer grundsätzlichen Ueberprüfung ihrer Begrifflichkeit zwang, hat Meyer dargestellt: Es zeigten die Experimente, "dass die gewohnten Begriffe und Vorstellungen nicht überall angewendet werden konnten, dass sie ihre vermeinte Apriorität bezüglich einer Erfahrung von Natur schlechthin verloren hatten" (Meyer, 1964b, p.83).

"Wende zur Natur" und "anthropologische Wende" sind so einerseits die tragenden Voraussetzungen der sich als "philosophische Anthropologien" ausgebenden Erkenntnisbemühungen in unserem Jahrhundert; mit Marquard zu reden, ist die philosophische Anthropologie "nicht nur Schwundstufe der Geschichtsphilosophie, sie ist vielmehr - auf der Grundlage einer fundamentalen Gemeinsamkeit: der Zuwendung zum Problem der Lebenswelt - ihr wirkliches Gegenteil, und zwar dadurch, dass die für sie fundamentale Frage nicht die Frage nach der Geschichte des Menschen ist, sondern die Frage nach seiner Natur" (Marquard, 1973, p.27).

Andererseits darf diese Wende nicht verkennen lassen, dass mit ihr die Vorherrschaft des traditionellen Selbstverständnisses des Menschen keineswegs endgültig gebrochen war. Noch 1928 schreibt Scheler: "Fragt man einen gebildeten Europäer, was er sich bei dem Worte 'Mensch' denke, so beginnen fast immer drei unter sich ganz unvereinbare Ideenkreise in seinem Kopfe mit einander in Spannung zu treten": der Gedankenkreis der jüdisch-christlichen Tradition, der griechisch-antike und die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaften und der genetischen Psychologie (Scheler, Bd. IX, p.11). "So besitzen wir denn eine naturwissenschaftliche, eine philosophische und eine theologische Anthropologie, die sich nicht umeinander kümmern - eine einheitliche Idee vom Menschen aber besitzen wir nicht" (do.), weshalb Scheler selbst den Versuch, eine verbindliche philosophische Anthropologie zu begründen, unternimmt. So könnten wir mit Plessner - der seinerseits Scheler als Begründer der philosophischen Anthropologie bezeichnet (Plessner, IV, p.13) - die anthropologiegeschichtliche These vertreten, erst mit Scheler gebe es eine philosophische Anthropologie, womit wir allerdings in Widerstreit geraten zum Diktum Landmanns, wonach "der Anthropos einen Anthropologen" einschliesse (Landmann, 1976, p.10) und damit zumal auch Groethuysens Werk "Philosophische Anthropologie", das eine historische Darstellung von Platon bis Montaigne gibt, seinen Titel zu Unrecht tragen würde.

Offensichtlich hängt die Erörterung des Begriffes Anthropologie¹⁶ von der Haltung ab, die der jeweilige Anthropologe seinem Gegenstande gegenüber einnimmt und welche Erkenntnisse er jeweils als konstitutiv für die "Idee" vom Menschen erachtet.

Lebenslauf

Ich wurde am 8. Juni 1950 geboren. Die allgemeine Schulpflicht absolvierte ich in Aesch (LU), Basel, Wimmis (BE). Anschliessend Besuch des Staatlichen Lehrerseminars Hofwil-Bern, daselbst Patentierung zum Primarlehrer 1970. Nach zwei Jahren Primarschulunterrichtstätigkeit und Ergänzungsmaturität im Jahre 1972, Immatrikulation an der Universität Basel. Studium der Philosophie, Psychologie und Pädagogik. Bis zu meinem Lizentiatsexamen Ende 1977 besuchte ich Vorlesungen und Lehrveranstaltungen bei den Herren Dozenten Rossmann, Salmony, Künzli, Holzhey (Philosophie); Kunz, Hobi, Schenkel, Battegay, Rümmele, Schneewind, Lang, Sehringer, Gnirss, Benedetti (Psychologie, Psychopathologie und Psychiatrie); Müller, Rossmann (Pädagogik); Fillitz (Kunstwissenschaft).

Im Frühjahr 1978 Immatrikulation an der Universität Zürich, Vorlesungen und Lehrveranstaltungen bei den Herren Dozenten Meyer (Philosophie); v. Uslar, Moser, Rutishauser, Seidmann, Herzka, Weber (Psychologie, Psychopathologie und Psychiatrie); Hager, Herzog (Pädagogik).

